



TITLE:

Comparaison n'est pas raison, mais lecture à double éclairage

AUTHOR(S):

NAKAGAWA, Hisayasu

CITATION:

NAKAGAWA, Hisayasu. Comparaison n'est pas raison, mais lecture à double éclairage. 仏文研究 2004, 35: 1-9

ISSUE DATE:

2004-09-15

URL:

<https://doi.org/10.14989/137960>

RIGHT:

Comparaison n'est pas raison, mais lecture à double éclairage

Hisayasu Nakagawa

Il y a trois ans, en 1997, le professeur Hiroshi Kôzen, un de mes collègues de l'Université de Kyôto, spécialiste de littérature chinoise, m'a dédié une traduction qu'il avait effectuée en collaboration avec un jeune chercheur. Attiré par le titre, *Eloge de la fadeur*, j'ai lu avec un vif intérêt cette fine étude sur la pensée et les arts chinois. Je me suis alors souvenu du nom de l'auteur français, François Jullien, mais tout en serait resté là si je ne l'avais retrouvé, en 1999, dans un numéro de la revue *Shisô (la Pensée)*.

Il s'agissait de la traduction de la conférence qu'avait donnée le professeur Jullien à l'Université de Tôkyô en janvier 1998. Dans cette conférence, le philosophe français cherchait à trouver entre la pensée chinoise et la pensée occidentale un lieu qu'il nomme «la marge opérationnelle philosophique», et d'où il puisse faire réfléchir la Chine au miroir de l'Europe et l'Europe au miroir de la Chine. Je m'empresse d'ajouter ici que n'ayant pas eu accès au texte original français, je me suis référé à la version japonaise de la conférence dont je retraduis certaines expressions, y compris le titre même. Le problème, pour François Jullien, n'était pas dans la différence qui existe entre la pensée chinoise et la pensée occidentale, mais dans le fait qu'elles ne se rencontrent point. Il lui a donc fallu faire en sorte de provoquer cette rencontre, afin qu'elles puissent s'affronter, condition sine qua non d'un possible dialogue. Cette conférence s'intitulait «Penser de l'extérieur», l'extérieur signifiant en l'occurrence la Chine. Au fur et à mesure que j'en lisais la traduction japonaise, je débordais d'enthousiasme, tant je me sentais proche de l'auteur, philosophiquement. C'est pourquoi j'aimerais expliciter maintenant la similitude que je crois trouver entre la méthode du professeur Jullien et la mienne. Mais avant d'aborder le problème de ma propre «stratégie» philosophique, vous me permettrez de commencer, en guise d'introduction, par raconter une anecdote quelque peu personnelle, mais qui s'avéra par la suite décisive dans l'évolution de ma pensée.

L'année 1984 étant le bicentenaire de la mort de Diderot, le mentor symbolique de votre université, le diderotiste que je suis fus invité cette année-là à participer à deux colloques à Paris. Un soir du mois d'octobre 1984, le lendemain de la clôture du second colloque, celui de l'UNESCO portant sur Diderot et sur l'*Encyclopédie*, je me trouvais assis au premier étage de l'Athénée, ce petit

théâtre parisien proche de l'Opéra-Garnier que vous connaissez sûrement, et que gérait autrefois Louis Jouvet. Là, Jacques Kraemer mettait en scène le deuxième dialogue du *Rêve de d'Alembert* de Diderot. Dans son adaptation, il avait coupé des passages du livre, mais sans jamais toucher au texte original, m'avait-il semblé. On pouvait donc voir une version «abrégée» en même temps que «fidèle». J'assistais sagement à la scène de discussion entre Mademoiselle de l'Espinasse et le docteur Bordeu, aux côtés de d'Alembert au lit, malade et somnolent. Cependant, au fur et à mesure que la scène se déroulait, je me figeais, pâlisant ; je venais de prendre soudainement conscience que je n'avais pas du tout compris le texte même du *Rêve de d'Alembert*.

J'avais lu cet ouvrage à l'âge de 18 ans, dans une traduction japonaise, faite par Toshio Sugi et neuf ans plus tard, dans une autre traduction japonaise, celle de Takeshi Shinmura. A l'âge de 20 ans, je l'avais lu en français pour la première fois. Je l'avais relu depuis à plusieurs reprises et avais même été amené à rédiger sur cette pièce un dossier en français dans la classe de dissertation en 1954, la première année de ma maîtrise à l'Université de Kyôto (dont le cursus dure deux ans au Japon). A en juger par ma mémoire, il était clair que les acteurs prononçaient bel et bien devant nous le texte original, où est exposée la théorie du vivant cosmique diderotiste, mais par leur jeu, ils nous donnaient aussi à voir une scène de séduction, sur l'initiative du personnage féminin, ce qui m'avait complètement échappé à la lecture du livre. J'ai alors été impitoyablement forcé de reconnaître que je n'avais absolument pas su voir les sous-entendus érotiques, essentiels à l'interprétation de l'ouvrage. Profondément abattu, je me demandais comment moi, soi-disant spécialiste de Diderot, j'avais pu passer à côté de ces sous-entendus. Je me sentais au bord du désespoir : «Ainsi, me dis-je, tu n'es qu'un faux professeur, qu'un faux spécialiste, tu n'es personne, tu ne vauds rien». Ajoutons que j'étais professeur titulaire de la chaire de littérature française de l'Université de Kyôto depuis 4 ans, depuis 1980 exactement.

Pourtant, ma dépression ne dura pas ; ma pensée se remit à fonctionner toute seule, comme une machine, pour chercher les raisons de mon incompréhension du texte de Diderot. Et j'en vins, peu à peu, à les découvrir : il se trouvait, comprenais-je finalement, que dans la traduction japonaise, la façon de parler des personnages avait orienté ma lecture dans une seule direction. Ainsi, autant que je puisse en juger, Mademoiselle de l'Espinasse s'exprimant devant le docteur, manifeste une telle distance qu'on ne peut imaginer en face d'elle qu'un homme trop âgé pour s'intéresser à la gaudriole. Par rapport à lui, l'interlocutrice se présente comme une jeune femme exclusivement captivée par la conversation scientifique qu'elle a avec un vieux savant. En revanche, dans le texte français original, le jeu de Mademoiselle de l'Espinasse et celui du docteur Bordeu se confrontent sans qu'apparaisse la moindre contrainte sociale ; aussi la libido a-t-elle toute latitude de se manifester entre eux. Mais dans les traductions japonaises, cette liberté n'a pas sa place. L'idée que puisse exister entre eux ne serait-ce que la possibilité d'un flirt est absolument impossible.

Je puis maintenant expliquer mon incompréhension d'alors en m'appuyant sur deux exemples.

Mademoiselle de l'Espinasse s'adresse au docteur Bordeu dans le texte français : «A présent que je connais votre talent, vous me serez d'un grand secours dans la société». Or, la traduction de Sugi dit : «Puisqu'à présent même, je comprends le talent de Monsieur le docteur, Monsieur le docteur sera mon garde de secours dans la société». L'autre traduction, de Shinmura, dit : «A présent que je suis arrivée à comprendre le respectable talent de Monsieur le docteur, je voudrais le prier de m'être de secours autant que possible». Lorsqu'une dame bienséante s'adresse avec une telle révérence à un monsieur comme il faut, honni soit qui mal y pense !

Citons un autre exemple : Mademoiselle de l'Espinasse dit au docteur : «Paix, paix... (*Mademoiselle de l'Espinasse et le Docteur gardent le silence pendant quelque temps, ensuite Mademoiselle de l'Espinasse dit à voix basse*) Je le crois rendormi». Dans le texte français, on peut interpréter les paroles de la jeune femme ou bien comme celles d'une femme soucieuse de son ami malade ou bien comme l'expression d'une connivence à sous-entendu galant. Mais pour le lecteur des deux traductions japonaises, seule la première interprétation est possible. Ce fut une révélation pour moi, mais je rentrai au Japon sans toutefois arriver à pleinement saisir toute la portée de cette expérience survenue dans ce petit théâtre parisien.

A Kyôto, ayant réfléchi à plusieurs reprises sur ma toute récente découverte, le texte du *Rêve de d'Alembert* sous les yeux, je parvenais à la conclusion suivante : la pensée d'une personne est a priori limitée par sa langue maternelle dans la mesure où les présupposés de la langue ne sont jamais mis en question. La langue japonaise est définie par l'emploi particulier de multiples pronoms personnels qui, chacun, reflètent la situation où ils agissent à l'intérieur d'un réseau social surdéterminé ; si bien que quand je fais référence à moi par un pronom personnel «watakushi», la forme la plus humble de «je», il se trouve toujours devant une personne bien supérieure à moi, en âge et en rang, qui se désignerait «watashi», forme moins polie par rapport au «watakushi» que j'adopte. En français, au contraire, il n'existe qu'un seul pronom personnel commun, transcendant toute situation donnée. Entre deux sujets qui s'appellent chacun «je», toute relation est a priori censée être possible. Ma première approche du texte de Diderot à travers la traduction japonaise se réfère donc au premier statut, tandis que la lecture du texte original français doit nécessairement appartenir au second. Ainsi ai-je pris pleinement conscience que toute langue avait son présupposé non dit. Le sujet du français, langue égocentrique, a un caractère de transcendance à la situation, tandis que le sujet du japonais, langue lococentrique, a un caractère d'immanence à toute situation.

Expliquons maintenant le processus mental qui s'était opéré en moi à la lecture du *Rêve de d'Alembert*, lecture alors affectée du préjugé de la traduction japonaise, en m'appuyant sur le passage où Mademoiselle de l'Espinasse décrit devant le docteur Bordeu les gestes et paroles de son ami en plein délire. «Mademoiselle de l'Espinasse, où êtes-vous ? – Me voilà. Alors son visage s'est coloré. J'ai voulu lui tâter le pouls, mais je ne sais où il avait caché sa main. Il paraissait éprouver une convulsion ; sa bouche s'était entr'ouverte, son haleine était pressée ; il a poussé un profond

soupir, et puis un soupir plus faible et plus profond encore ; il a retourné sa tête sur son oreiller et s'est endormi.»

Bien entendu, le malade somnolent se livre ici à un acte sexuel solitaire. Cela est d'autant plus explicite qu'il évoque tout de suite, avec un sourire, l'éventualité de l'insémination artificielle chez les hommes, à la manière des poissons, c'est-à-dire lorsque sans contact avec la femelle, le mâle fait sortir sa semence et qu'une fois répandue dans l'eau, celle-ci trouve naturellement sa destinatrice. Il prononce ensuite ces mots significatifs : «[dans ce cas-là] j'y aurais moins de regret... Il ne faut rien perdre de ce qui peut avoir son utilité». Mais, convaincu qu'il s'agissait uniquement d'une conversation scientifique entre un médecin âgé et sérieux et une jeune dame convenable, je ne savais lire dans ce passage que la description d'un malade en crise. Une fois que j'eus déchiré ce voile du préjugé, j'ai eu le loisir de saisir les multiples possibilités de lecture jusqu'à savourer sur le plan stylistique le paroxysme sexuel matérialisé par trois staccato : «Sa bouche s'était entrouverte», «son haleine était pressée», «il a poussé un profond soupir». Après cette dernière phrase suivie d'une virgule, le rythme se relâche lentement. Et ce mouvement de plus en plus ralenti s'achève avec le dernier verbe «et s'est endormi». J'ai alors pu lire le texte de Diderot éclairé par «une double lumière», si je lui emprunte cette belle métaphore dont il se sert dans sa *Lettre sur les aveugles*.

Dans cet ouvrage, le philosophe recherche le moyen de faire discuter un clairvoyant et un malvoyant sur la fonction du miroir. Pour ce dernier, c'est «une machine [...] qui met les choses en relief, loin d'elles-mêmes, si elles se trouvent placées convenablement par rapport à elle. C'est comme ma main qu'il ne faut pas que je pose à côté d'un objet pour le sentir». Bien que l'homme auquel manque la vue n'ait de connaissance des objets que par le toucher, il est souvent fécond en «expressions heureuses» pour exprimer son appréhension des choses qu'il ne peut voir. D'après Diderot, ces expressions du mal-voyant sont «celles qui sont propres à un sens, au toucher par exemple, et qui sont métaphoriques en même temps à un autre sens, comme aux yeux, d'où il résulte une *double lumière* pour celui à qui l'on parle ; la lumière vraie et directe de l'expression, et la lumière réfléchie de la métaphore». Si je fais de cette métaphore une autre utilisation, cette «double lumière» consiste pour moi d'une part en une lumière directe, celle qui émane du français, incapable d'éclairer les présupposés de cette langue et de l'autre en une lumière indirecte, réfléchie au miroir de la langue japonaise, qui concentre toute la puissance de son éclairage sur les présupposés et les zones d'ombre du français, du seul fait que ces postulats n'existent pas en japonais.

Revenons à la stratégie philosophique du professeur Jullien telle qu'il l'explique dans sa conférence de l'Université de Tôkyô. Pour lui, elle consiste à interroger «ce que la raison occidentale [pose] comme évidence et qui n'est jamais mis en question» et de mettre en lumière «ce que les Occidentaux n'avaient su penser jusqu'à présent». Cela implique nécessairement de s'interroger sur «ce que la raison chinoise [pose] comme évidence et qui n'est jamais mis en question». Aussi me permettrai-je de vous annoncer que c'est également ce que je vais essayer de faire, pour ma part,

entre la pensée française et la pensée japonaise en m'appuyant sur une lecture croisée de textes de René Descartes et de Kitaro Nishida, représentants respectifs des philosophies occidentale et japonaise. Précisons tout de suite que ce dont je vais parler maintenant se trouve dans un article écrit il y a deux ans et paru dans une revue italienne («Descartes et Nishida : les présupposés linguistiques de deux philosophies» in *Il cannocchiale*, Edizione scientifica italiana, n° 1, 1988).

Essayons maintenant de lire parallèlement les *Méditations métaphysiques* (1641) de Descartes et «Sur la philosophie de Descartes» (1944) de Nishida. La comparaison peut se justifier en ceci que le premier fut le fondateur de la philosophie moderne en Europe dans le deuxième quart du XVII^e siècle et le second celui de la philosophie moderne, au sens occidental du terme, dans le Japon du deuxième quart du XX^e siècle. Le point essentiel de la critique de Nishida est que le philosophe français, partant de son principe originel : «Je pense, donc je suis», tomba nécessairement dans la métaphysique dogmatique. Nishida affirme en effet que Descartes, ne pouvant dépasser la logique aristotélicienne, cherchait la réalité du côté du sujet, non pas du côté du prédicat. Ainsi, à la logique d'Aristote qu'il qualifie de «logique du sujet», Nishida oppose sa propre logique, celle du prédicat ou du lieu. Là s'affrontent radicalement les deux thèses. Vous me permettrez de mentionner ici que je préfère citer Descartes non pas dans le texte latin mais dans la traduction française, car dans mon propos, le latin et le français gardent la même structure syntaxique.

Dans *Les Méditations métaphysiques* la discussion entre Descartes et Hobbes débouche sur un accord : la proposition cartésienne peut être admise comme prémisse commune aux deux philosophes. Après avoir cité un passage de Hobbes selon lequel «nous ne pouvons concevoir aucun acte sans son sujet», Descartes réfute l'Anglais qui considère le sujet comme matière, alors que pour lui il s'agit de l'esprit. Or, dans cette discussion, que le sujet soit esprit ou matière, la réflexion sur la langue échappe complètement aux deux philosophes. Quand chacun parle du «sujet» (*subjectum*), il pense au «support» ou «*substratum*» de certains attributs (*hypokeimenon*), mais le sujet est d'abord, sans qu'ils en soient conscients, un sujet grammatical. Le penseur français, s'attachant ainsi toujours à la seule formule : «Je pense, donc je suis», propose à Hobbes de se ranger à son point de vue. «Ne nous arrêtons pas davantage aux mots, dit Descartes, venons à la chose dont il est question». Toutefois, il est possible de se demander comment on peut venir à la chose sans s'arrêter aux mots. La réponse de Descartes ne sera convaincante que pour ceux dont le système linguistique est le même : «Qui doute, continue Descartes, qu'un Français et qu'un Allemand ne puissent avoir les mêmes pensées ou raisonnements touchant les mêmes choses, quoique néanmoins ils conçoivent des mots entièrement différents». Appuyé sur cette présupposition et sans se heurter à l'opposition du philosophe anglais, le philosophe français peut faire abstraction de tout problème à un niveau linguistique. Il faut pourtant bien avouer que ce constat, dressé par Descartes, en accord avec Hobbes, ne pourrait convaincre Nishida. Aussi la fameuse proposition fondamentale cartésienne ne pourra-t-elle avoir le droit de se prétendre universelle vis-à-vis de systèmes linguistiques autres, par

exemple le japonais, sur lequel est bâtie la philosophie de Nishida.

Il y a une semaine, ma femme et moi sommes descendus d'avion vers 9 heures du soir à l'aéroport de Genève. Nous avons dit : «samui !» . Si l'on traduit littéralement le terme japonais en français, il correspond à l'adjectif «froid». S'il me fallait préciser à qui ou à quoi s'attache l'adjectif «froid», je dirai après réflexion que c'est toute la situation dans laquelle je me trouve qui contient la froideur. Cette expression prédicative dirai-je, qui se constitue sans sujet et qui s'emploie quotidiennement en japonais, n'existe pas en français, où l'on dira ou bien «j'ai froid», ou bien «il fait froid». Si je porte à présent ma réflexion sur l'opération mentale qui eut lieu à l'aéroport de Genève, j'emprunterai tout d'abord les termes bergsoniens de «données immédiates de la conscience», où le sujet et l'objet ne se ramifient point ; et dans un second temps seulement viendront s'articuler mes données prédicatives, tels l'air ou le moi.

Contre le *cogito* cartésien, Nishida se livre à la réfutation suivante : «Quand Descartes énonce : Je pense, donc, je suis, ce n'est plus un fait d'expérience immédiat, mais plutôt un raisonnement par lequel il déduit son existence ; et c'est une assertion dogmatique que d'affirmer que la pensée claire et distincte puisse atteindre la réalité des choses». D'après le philosophe japonais, «Je pense, donc je suis» serait plutôt le dernier terme d'un raisonnement, dont la nature n'est pas précisée. Toutefois, je ne suis pas ici pour adhérer aux arguments de Nishida. Je voudrais simplement faire remarquer que derrière cette critique nishidéenne de la philosophie de Descartes, entre en jeu le système linguistique japonais comme présupposé non remis en question. Or, qu'est-ce qui pourra nous apporter le «double éclairage» que je propose ici à la lecture de la proposition cartésienne «pas d'acte sans sujet» ? Cette évidence que Descartes lui prête tient à la structure d'un système linguistique européen (le latin ou le français), dans laquelle toute action portée par un verbe présuppose en effet l'existence du sujet : dire *cogito* et non *cogitare* présuppose un *ego*, explicite ou implicite, déjà présent dans la désinence du verbe. Il faudrait donc plutôt dire «*Sum, ergo cogito*». Il est en effet naturel et nécessaire, à qui pense dans une langue où le verbe fléchit, qu'un sujet existe antérieurement à l'action. Au contraire, en japonais, comme je l'ai expliqué tout à l'heure, en m'appuyant sur mon expérience à l'aéroport suisse, au niveau de l'énoncé linguistique japonais, il n'existe pas de sujet, ni «je» ni «il». On pourrait citer un passage de Descartes, non mentionné par Nishida du reste, où il est affirmé «que nous ne saurions douter sans être, et que cela est la première connaissance certaine qu'on peut acquérir». L'auteur fait là-dessus la remarque suivante : «Nous avons tant de répugnance à concevoir que ce qui pense n'est pas véritablement au même temps qu'il pense». Si la conclusion que tire Descartes du principe de contradiction semble logique, voire indubitable, elle ne repose en fait que sur l'usage du latin ou du français par lequel une forme fléchie du verbe est nécessairement accompagnée du sujet comme présupposé absolu, mais non dit, de la réflexion philosophique.

S'il me fallait traduire littéralement et sous la forme la plus simple possible «Je pense, donc je suis», je dirais «*Kangaeru, dakara iru*». Cette proposition est valable pour toutes les personnes

grammaticales («Je pense, donc je suis», «Tu penses, donc tu es», etc.). Ainsi, «Je pense, donc je suis» est sans doute un énoncé philosophiquement indiscutable pour qui conçoit comme extravagant un «acte sans sujet», mais il est également certain que l'extravagance de l'«acte sans sujet» ne s'impose qu'aux pensées dont le système établit la prééminence du sujet, c'est-à-dire aux langues fondées sur la structure Sujet-Verbe-Prédicat. Ceci, il faut bien l'avouer, limite considérablement l'universalité du propos.

Pour éclaircir l'opposition entre la logique cartésienne du sujet et celle, nishidéenne, du prédicat, ou du lieu, et pour mettre en avant la prééminence du prédicat ou du lieu en japonais, réfléchissons sur l'emploi du «oui» et du «non» dans les énoncés français et japonais. Comme vous le savez, à l'exception des langues slaves, tels le russe ou le polonais, quand on répond à une question, qu'elle soit à la forme affirmative ou négative, on répondra toujours «oui» (ou «si») quand la réponse est de forme affirmative et «non» quand elle est de forme négative. Ceci, parce que c'est le sujet qui réalise l'acte de juger, et que le «oui» (ou «si») ou le «non» n'est que le signe de sa volonté positive ou négative, origine de toute décision. Or, en japonais, le jugement se rapporte au prédicat de la question qui vient d'être posée, parce qu'il s'agit d'une langue où le sujet est assujéti à la situation donnée. Illustrons notre propos à l'aide d'un exemple de propositions interro-négatives. Supposons une conversation toute simple. Nous aurons en français : «Tu ne m'aimes plus ?», «Si, je t'aime encore». Tandis qu'en japonais, on aura : «Tu ne m'aimes plus ?», «Non, je t'aime encore». En effet, en japonais, ce qui se pose au «questionneur» et au «répondeur» n'est pas la présence du sujet, mais bien celle de la situation ou du lieu dans lesquels se trouvent les deux interlocuteurs, et auxquels tous deux réagissent justement, dans la proposition qui vient d'être formulée. Nous pourrions, à partir de là, commencer toute une réflexion de type anthropologique, mais nous nous contenterons d'en tirer les conséquences en ce qui concerne les différents présupposés linguistiques de Descartes et de Nishida.

Au tout début de *l'Etude du bien*, le premier livre où le philosophe japonais a développé son système philosophique, Nishida fait part de son ambition de fonder la vérité sur la seule connaissance de la réalité, l'expérience pure antérieure au sujet même. De quelle expérience s'agit-il ? Nishida en parle en ces termes : «quand on parle d'expériences, ces expériences sont entachées de réflexions quelconques, aussi s'agit-il de l'expérience pure, la véritable expérience telle qu'elle se présente sans être mêlée d'aucune réflexion ni de jugement. [...] En fait l'expérience pure est l'expérience immédiate». Elle est évidemment anté-subjective, si l'on ose dire, et est donnée comme prédicat. D'après Nishida, cet état originel est un état où la conscience s'éprouve immédiatement sans sujet ni objet. Quel est donc le sens de la prééminence du Prédicat chez Nishida ? Selon lui, toute proposition «S est P» peut être vue comme une relation de subsumption. Dans la proposition : «le rouge est une couleur», l'idée moins générale du rouge est subsumée sous l'idée plus générale de couleur. Ce que le philosophe japonais commente de la manière suivante dans son article «Le lieu».

La copule «être» signifie que le particulier est subsumé sous le général. Si l'on explique cet état de chose du point de vue du général, la subsumption n'est que l'articulation et la multiplication du général lui-même. Dans le même article, Nishida définit l'être uniquement comme «être dans» sans distinguer l'*être* qui désigne la copule, de l'autre *être*, verbe intransitif, qui désigne une existence. L'être est l'«être dans», ce qui appelle une question : «être dans quoi ?». Nishida répond : «dans le lieu». Le rouge est dans le lieu couleur. Mais alors, comment se dit ce qui n'a d'autre détermination que d'*être*, l'être en tant qu'être ? C'est «l'être dans le néant». Ici, il faudrait en toute rigueur exposer les diverses sortes de néant que distingue Nishida, sur une échelle de néantisation, qui irait jusqu'à l'extrême limite : le néant absolu. Dans cette relation entre le sujet et le lieu par l'intermédiaire de l'«être dans», S se constitue comme la délimitation du lieu ; et par cet acte de délimitation le lieu se représente en S, mais en même temps S se représente dans le lieu.

Supposez que je sois dans un groupe uniquement composé des anciens camarades de classe de mon école secondaire. S'il me fallait me désigner devant eux, je m'appellerais sans aucune réflexion préalable «ore», me servant d'une des formes du pronom personnel singulier de la première personne. Je me permets d'énumérer ici les quatre formes les plus usuelles parmi les hommes pour se désigner, par ordre décroissant de politesse «watakushi», «watashi», «boku», «ore». Devant l'Empereur, je choisirais «watakushi» ; devant un collègue d'université, «watashi» ; j'utilise toujours «boku» devant mon père ; quant à «ore», c'est la forme masculine la plus familière que j'emploierai donc uniquement avec un ami avec lequel j'entretiens une relation d'égal à égal. Ainsi, adoptant pour me désigner ce dernier pronom au milieu de mes camarades, le sujet «ore» peut être qualifié comme l'autodétermination du lieu, si je décris cette situation en me plaçant du côté du lieu ; le sujet «ore» représente le lieu lui-même, à savoir précisément le groupe de mes camarades et non des princes impériaux, des collègues d'université ou des membres de ma famille. Il en résulte que le moi japonais est obligé de se désigner ou de se définir à chaque fois qu'il se trouve dans une circonstance nouvelle où le lieu – si l'on se sert du terme nishidéen – se reflète ou se représente dans la désignation du moi, et qu'inversement cette désignation du moi se reflète ou se représente dans le lieu.

Cet état de chose sera formulé dans la philosophie de Nishida par : «l'auto-identité de la contradiction absolue». C'est ainsi qu'en japonais, l'*ego* n'est jamais directement présupposé ni énoncé au sens européen, c'est-à-dire indépendamment de la situation ou du réseau social où a eu lieu cette énonciation. Ce qui est directement présupposé, ce sont les formes concrètes du sujet : «watakushi», «watashi», etc. et non pas «je» en qualité d'*aperception pure* au sens kantien du terme. L'«ego» en tant que pronom personnel générique ou *aperception originnaire* apparaît toujours dans un second temps chez le sujet énonciateur. Tout comme Descartes a construit son système métaphysique à partir d'une réflexion faite dans une langue égocentrique, Nishida construit donc sa philosophie du lieu sur l'énoncé d'une langue lococentrique, et cela, semble-t-il, sans qu'ils prennent conscience ni l'un ni l'autre des présupposés linguistiques de leur langue. Cet «impensé» limite

considérablement l'universalité de ces deux thèses : l'une comme l'autre, sortie de son «élément» linguistique, peut vite sembler exotique, voire franchement logomachique. Pour mettre en lumière cet «impensé», il serait vain de critiquer l'adversaire tout en campant sur ses propres positions. Pour que la discussion ou la confrontation soit possible entre la philosophie de Descartes et celle de Nishida, et plus généralement entre la pensée européenne et la pensée japonaise, il faut au contraire que chacun des deux partis sorte de son camp, de sa clôture. C'est cette difficulté qu'affrontent d'abord les traducteurs, puis les lecteurs, tous acteurs d'un difficile mais, me semble-t-il, passionnant dialogue.

En guise de conclusion, je voudrais revenir au titre de ma conférence : «comparaison n'est pas raison». En effet, vouloir comparer deux textes issus de deux traditions culturelles différentes sans trouver entre eux de mesure commune me semble contraire à la raison. C'est une entreprise vouée à l'échec. Il faudrait idéalement, pour donner une chance à quelque rencontre d'exister, à quelque dialogue de se nouer, toujours trouver un troisième lieu d'où l'on puisse éclairer, à l'aide du double éclairage, les présupposés des deux partis. Il s'agit pour moi, comme vous l'avez compris, d'un lieu linguistique. Je ne saurai donc assez répéter, en plein accord avec le professeur François Jullien, sa devise : «Il faut penser de l'extérieur».

かつて私は、フランソワ・ジュリアン著（興膳宏・小関武士共訳）『無味礼賛』（平凡社、1997年）を両訳者から贈呈され、一読して関心をそそられていた。その後、雑誌『思想』（1999年2月号、岩波書店）に、「外（中国）から考える」という東京大学東洋文化研究所における彼の講演（1998年1月23日）の翻訳（訳者中島隆博）を発見し、すぐに目を通した。その際、講演における彼の方法と平素私が自覚的に用いている比較の方法との間に大きな共通性を見いだしたので、ローマ大学哲学科の紀要 *Il cannocchiale*（Edizioni Scientifiche Italiane、1998年、第1号）に以前、寄稿した私の論文《Descartes et Nishida — les deux présupposés linguistiques de deux philosophies》（岩田文昭訳「デカルトと西田——2つの哲学の言語的前提」、雑誌『思想』、1999年8月号、岩波書店）をジュリアンに送るとともに、2人の共通点と考えられるものに言及した。彼からはすぐに私の意見に同感であるむねの返事をもらい、渡仏の機会があれば、彼の所属するパリ第7大学で講演してほしい、という誘いを受けた。その結果、2000年5月30日、同大学マルセル・グラネ研究所の事業の一環として実現した講演の原稿が前掲テキストである。このテキストが、篋底から空しく屑籠に直行し、消え去ってしまうのを見るにしのびず、ここに発表する。

中川 久定